

将来世代に対する義務とは何か

世代間倫理を吟味する⁽⁰⁾

渡 辺 忠

1 環境問題が深刻であることを否定する者はいない。自然界にはもともと存在しなかったDDT、PCB、ダイオキシンなどの毒性をもった化学物質は、今世紀後半地球環境の中に大量に蓄積された。そして容易に除去することができない。これらは、その毒性もさることながら、極微量で生物の内分泌系・生理機能に重大な影響を与えることが明らかになっている。「環境ホルモン」とよばれるこれら内分泌攪乱物質は、生物の生殖機能を変化させ、生物種の存続が脅かされる事態になっている⁽¹⁾。また、原子力発電に伴って生成する核廃棄物の中には、プルトニウムのように半減期が数万年のオーダーに及ぶものもある。数万年にわたり、危険な放射線を出し続けるのである。さらに、二酸化炭素など温室効果ガスの排出量増加により地球温暖化が着実に進行して環境の激変と異常気象を引き起こし、それによる自然災害が増大している。オゾン・ホール拡大や酸性雨も深刻である。そして、これらの結果を招来したエネルギー消費の増大は、化石燃料や森林などの資源の枯渇をも意味し、将来における資源・エネルギーの供給をあやういものにするだけでなく、熱帯雨林の消失による生物多様性の減少など、この星の遺伝子プールそのものを危機にさらしている。生物多

様性の減少は、当の絶滅種・絶滅危惧種にとって深刻な問題であるだけでなく、たとえば新薬開発が困難になるなど、我々人類の厚生水準を左右する問題であり、センチメンタルなレベルの話題などではない。

これらは、我々の関与がなくても地球の自然的なプロセスで生じてきたような問題ではない。産業革命この方、とりわけ今世紀の科学技術の劇的な発展とそれによる産業経済の爆発的な拡大に起因する問題である。我々の過去および現在の生活スタイル・価値観、社会制度、文明のあり方が、このような環境への大きな負荷を産み出している。昨今の経済のグローバル化と市場主義の浸透は、これにさらに拍車をかけているようにも見える。このような科学技術文明が達成した厚生水準の高さを考慮しても、事態が深刻であることへの慰めにはならないだろう。

この環境問題の深刻さは、現に生きている我々だけにとつての問題ではない。プルトニウムの例が示すように、これらはきわめて長期にわたる結果を伴い、それによつて影響される世代は我々の子や孫の世代にとどまらず、数百世紀後の世代にまで及ぶ⁽²⁾。しかも、現時点でのテクノロジカルな解決の見通しは立っていない。東大生産技術研究所の山本良一は環境問題に起因する次世紀での世界システムの「崩壊シナリオ」をこんなふうに予測している⁽³⁾。次世紀のはじめの十年では、大気汚染・土壌汚染が深刻化し、地球規模の異常気象が連続化して、農業が打撃を受け食料価格が高騰し、経済損失が巨額化して金融不安が生じる。次の二十年では、エネルギー価格が高騰化し、一部金属の枯渇化が始まり、資源獲得をめぐる地域紛争が起きる。そして次世紀中葉には、異常気象に伴う環境難民が大量発生し、その越境移動により全面戦争が生じる……。いささか悲観的にすぎる予測ではある。だが、手をこまねいていればひよつとして……という現実感がある。我々の現在の生活スタイル・価値観、社会制度、文明のあり方に何の反省も加えないで、ただテクノロジーの進歩のみを樂觀していればよいわけではない。テクノロジーの先端にいる人々の方が、テクノロジーを知ってい

る分かって危機感が強い。テクノロジーに対する楽観主義では間に合わないというのが大方のほぼ一致した見解だろう。そこで提案される「地球環境容量枠内での経済活動」あるいは「持続可能な発展」は、産業・経済活動に公共政策によって制約を課することを意味する。環境に関する国際的な公共政策が現にとられているだけでなく、さらに踏み込んだ政策が必要であると考えられている。そして、このような政策は、資源配分や帰結の評価について一定の価値判断を伴うから、その場合いかなる原理に従うかが問われることになる。これはまさに道徳的問題に他ならない。こうして、テクノロジーの問題としての環境問題とは区別される、道徳的問題としての環境問題の存在が浮かび上がってくる。

「環境倫理」が登場してくるのは、まさにこの場面である。本稿は、環境倫理の中心となる考え方の一つである「将来世代への義務」について考察し、世代間倫理という企てを批判的に吟味しようとするものである⁽⁴⁾。

2 環境倫理には、粗く言えば二つのアプローチがある。人間中心主義と非人間中心主義である。前者は環境の中心項を人間に限定するが、後者は人間以外のものに拡大し、あるいは自然そのものをそこにおく。人間中心主義的な環境倫理にとって、環境問題の深刻さは現在世代だけでなく将来世代の問題としてたてられる。むしろ現在世代の中の倫理的問題ではなく、将来世代に対する道徳的義務・責任の問題となる。つまり、世代間倫理である。非人間中心主義的な環境倫理においては、動物や樹木のもつ道徳的権利や、我々人類にとってではなく自然そのものが本来的・内生的にもつ価値が説かれる。だから、再び粗い言い方をすれば、環境倫理という企ては、世代間倫理か、自然そのものの本来的・内生的価値からの論法かのどちらかに依拠する。後者が支持しがたいものであることは自明だと筆者は考えるが、本稿ではそれについては論じない。さらに言えば、この二つを同時に主張することには矛盾が伴うとも考えられる。だ

が、この点についても論じるつもりはない。本稿では、「将来世代⁽⁵⁾に対する義務」が、単なる比喩・政治的スローガン・呪術的言語使用にとどまらず、哲学的倫理学的概念として意味があるのか否かを検討する。結論を先取りして言えば、この世代間倫理も後述のように維持しがたいと思われる。だが、そうすると環境倫理という企てそのものが理論的なディレンマに陥っていることになるだろう。その一方で、環境問題の深刻さは否定できないから、ディレンマから逃れるには、先の二分法を退け角の間をすり抜けるしかない。しかし、その方途を探るのもまた本稿の課題ではない。

世代間倫理では、将来世代の持つ権利や将来世代に対する現在世代の義務が論じられる⁽⁶⁾。そのためには、現在世代と将来世代との間にそもそも道徳的関係が成立しうることが前提となる。将来世代と現行世代との関係がいかなるものか、ありうるのか、はじめにこの関係を制約しているいくつかの自明の事実を確認しておこう。

第一に、将来世代と現行世代との間での因果的非対称性があげられる。因果関係は時間に逆行しえないから、将来世代は我々の行為の因果的影響下にあるが、その逆はありえない。遠く隔たった子孫が我々に何かをしてくれるわけではないし、できるはずもない。だから、因果関係という意味では、たとえ人類の滅亡であれ、それがすぐ目の前にあるのではない限り、滅亡の当事者世代でない者にたいしては何の影響も及ぼさない。もちろん情緒的影響はあるだろうし、未来における人類滅亡の原因となる過去の何らかの出来事が共通原因として現在の我々にも因果的影響を及ぼすことはあるかも知れないが、それは未来の出来事を原因とする現在の結果というものではない。

第二に、将来の状況に関する根元的な不確実性の存在をあげることができる。近未来を除いて、未来がどのようなかを予測することは困難である。これは外的環境に限らない。将来世代がそもそもどのようなものであるかにも不確実性が伴う。つまり、将来世代の存在そのもの、そして、存在するとしても彼らの同一性そのものが不確定なのである。彼ら

のもつ効用関数もまた未知のものであることは言うまでもない。この問題にかかわる未来の不確定性とは、外的環境と当事者主体との双方にかかわる二重の不確定性なのである。

第三に、上のことから、将来世代に対してはまさに「将来世代」としてしか言及ができないということが帰結する。過去世代、現在世代に対しては、個人を同定することが事実上可能か否かを別にすれば、世代に関する唯名論的解釈が可能である。「世代」とはいわば一つの語り口にすぎず、存在するのは個人であり、現在世代を構成する個人は原理上枚挙可能である。だが、将来世代に対してはそれがありえない。「将来世代」とは外延的同一性が保証されない空虚な名前である。

これらはいずれもあらためて議論する必要を感じない自明の事実にすぎない。では、これらの事実からどのようなことが帰結するだろうか。そして、それは世代間倫理にとつてどのような含意をもつだろうか。以下に続く節では、これらの帰結のそれぞれについて順次検討を加える。

3 第一に、道徳的非対称性が上の因果的非対称性から直接に帰結するだろう。現在世代と将来世代の間には、道徳的関係の基礎となるべき互酬性 (reciprocity) が存在しない。現行世代は将来世代に配慮したり害を加えたりするが、その逆はありえないからである。仮にここに道徳的関係が成り立つとすれば、それは全く一方的で片務的なものとなってしまうだろう。将来世代は権利をもつが現行世代に対しての義務はもたない。それに対して、現在世代は将来世代に対する義務はもつが権利を主張できない。だが、このような関係を道徳的関係とよぶのは困難である。道徳的関係とは、相互行為の可能な道徳的共同体のメンバーどうしの間になりたつものに他ならない。だから、現在世代と将来世代は同

じ道徳的共同体に属してはならず、義務なり責任なりといった道徳的関係が成り立たない。

これに対して、次のように言われるかもしれない。遠い将来世代に対してはともかく、我々の子や孫に対して義務あるいは責任を持たないと考える人はいない。そして、子や孫も彼らの子や孫に対して責任をもつべきであるし、どの世代の者も彼らの子や孫に対して責任をもつべきだろう。だとすれば、我々も、子や孫のさらに子や孫への責任をもち、はるか後の世代の者たちへの責任をもつことになるのではないか。こう考えられるかも知れない。だが、このような子や孫の世代への義務の連鎖で遠い将来世代への我々の義務を正当化することはできない。権利義務関係は推移的ではないからである。

実際には、このような配慮の連鎖があることは望ましいだろうし、事実そのような連鎖が多くの場合に存在するだろう。だが、それは遠い将来世代に対する義務の存在を証明するものではなく、従ってこのような配慮を等しく現在世代の全ての者に義務として求めるのは誤りである。

これに関連して、世代間倫理の時間的非対称性についても指摘しておくべきだろう。現在世代の他世代に対する義務・責任は、将来世代についてのみ成り立つとされている。だが、過去世代に対しては、将来世代への義務と同じような倫理的議論は成り立たない。また、そのような関心も見られないようである。実際、我々現在世代が過去の世代に対して何らかの権利を主張したり義務の履行を求めたりすることは、端的なナンセンスとしか考えられないであろう。とすれば、将来世代に対してのみこのような議論をたてること自体に、いかがわしいところはないだろうか。

このように考えると、世代間倫理が想定する世代間の道徳的関係そのものが疑問視されてくる。我々と将来世代との間に道徳的関係が成り立つことなど不可能のように見える。将来世代に対する義務のようなものは、何か錯誤に基

づいた観念ではないのだろうか。そもそも現在世代と将来世代は、道徳的関係の存立する同じ道徳的共同体の一員なのだろうか。はなはだ疑わしいと言わざるを得ないのではないか。だが、将来世代に対する我々の義務を正当化するという議論がある。以下にそれらを検討しよう。

第一の議論は、我々の利他主義に訴えるものである。それによれば、将来世代への配慮は我々が本来持つ利他的本性の現れである。我々は本来利他的な存在であるから、我々の配慮の相手がどの時代に存在するかは問題ではない。それが同世代の人間であるか否かは問題にならず、したがって将来世代に対しても同世代に対すると同様の配慮をもちうる、と考えるのである。しかし、これは事実¹に反するだろう。我々は全く利己的なわけではないが、全く利他的なわけでもない。我々の利他性は限定的であるというのが事実である。現行世代にとっては全く利益にならない純然たる利他主義は非合理的であり非現実的である。ひとを道徳的人間（*homo ethicus*）と見なすのは人間本性に反する仮定であり、そのような仮定にもとづく議論に実効可能性が伴うとは考えられない。もちろん、合理的根拠をもつ利他主義を考えることもできる。だが、たとえば反復囚人のディレンマの議論でいわれるような、自己利益の最大化にもとづく利他主義的戦略の考え方を、ここで将来世代の問題に適用することもできない。将来世代との相互交流がありえない以上、利他的配慮が現行世代にとつての長期的利益にはなり得ないからである。

第二に、将来世代と我々の間には現に共同性が存在しているのだとする考え方がありうる。この立場によれば、現在世代と将来世代はすでにともに同じ道徳的共同体の一員なのである。では、いかなる理由でそう言えるのだろうか。いくつかの根拠を考えることができ、そのうちのあるものは薄弱だが、別のあるものは考慮に値する。あまり説得力があるとは思われないものから検討する。

将来世代と我々との間には、実は互酬性が存在しているのだとする考え方があつた。それによれば、将来世代を配慮することは、彼らだけの利益になるのではない。そのような配慮をすることによって、我々現在世代が道德的に向上し、それによつて現在世代のメンバーの間の関係も改善されるようになり、結局は我々自身にとつての利益にもなる、というのである。⁽⁸⁾「情けは人のためならず」というわけである。だが、これを将来世代が我々に対して意図的にもたらした利益と考えるにはあまりに無理がある。これを「互酬性」とよぶのは、「互酬性」ということばの意味を不当に拡大しすぎている。将来世代への配慮が我々の利益につながるというのが仮に事実だとしても、それが互酬性の存在を含意したり、現在世代と将来世代が同じ道德的共同体の一員である証拠だというのは、不当論証の誤謬でしかない。

あるいは、「恩」という概念を持ち出すものもある。この考えによると、先行世代と後続世代は、まことに日本的な恩という道德的關係によつて結ばれている。だから、現在世代は過去世代から受けた恩・恩恵を将来世代に返すべきである。未来の人は我々が恩義を感じている過去の人の代理人なのだ、というのである。⁽⁹⁾まず、このような主張自体が独断にすぎず根拠薄弱であることはあらためて論証するまでもなからう。それだけでなく、百歩譲つてこのような主張が仮に正しいとしても、それは現在世代と将来世代は同じ道德的共同体の一員であることに由来するのであつて、その逆ではない。含意關係が転倒しているのである。だから、このような議論で共同性の存在を根拠づけることはできない。

あるいは、血縁連続体の存在に訴える議論もありうるだろう。利益の帰属主体・権利主体は個人ではなく血縁の系統であつて、時間的に連続した血縁に基づく道德的共同体・共同性が存在するというのである。こう考えれば、どれほど遠く隔たった自らの子孫の境遇に対しても無関心ではありえず、我々は彼らに対して重大な責任を負うと言わざるを得ないように思える。このような「主体」は祖先や子孫との人格的同一視による永遠の生をもつだろう。だが、要素主義

的で個人主義的な人格概念に同意しない共同体主義者でさえ、このような考え方を認めるのは躊躇するだろう。これは端的に反動的な非合理主義としか言いようがないものだからである。さらに、言うところの連続性はどこまでさかのぼり、どこまで下りうるのか。数百世代をさかのぼり、あるいは下れば、我々はみな血縁によつて結ばれてしまう。人類ばかりではない。進化生物学が正しいならば、系統樹をさかのぼつて出会うさまざまな生物たちと、また、現在まだ姿を現していない系統樹の枝の先にいる将来の生物たちが、我々と同一の遺伝的連続体に属するのだから、猿やネズミやバクテリアともまた、我々は道徳的関係によつて結ばれており、仮に人類がドミナントな生物種の地位を退いた後に細々と生存しているかも知れない猿人や齧歯類にまで退化した「子孫」に対しても、我々は責任を負うことになる。これはひどく馬鹿げた話である。

これらに較べると、以下の二つの議論はそう簡単に退けることはできない説得力をもっている。

一つは、先に疑問視した片務的な道徳関係をあえて承認する立場である。それによると、親の子に対する一方的義務のように、一方の当事者が義務を端的に受け入れるがゆえに成立する権利義務関係がある。道徳的関係の中には、互酬性のないところで成り立つものがあり、このような片務的義務がまさにそうなのである。⁽¹⁰⁾ 将来世代はいわば我々の手の内にあり、我々の行為如何に左右される弱い存在であるから、我々には彼らを配慮すべき責任がある。疑う者に対しては、ただ黙って生まれたばかりの嬰兒を指させばよい。「嬰兒を見よ。」というわけである。

美しい思想ではある。しかし、このような権利義務関係は了解不可能ではないか。そのようなものを道徳的関係とよぶべきかどうか、きわめて疑わしい。そのような関係が遠く離れた将来世代に対して成り立つと考えることは、さらに難しいように思われる。そもそも権利義務関係を成立させる道徳的共同性のないところで、一方的な道徳的義務を言う

ことは無意味ではないだろうか。「嬰兒をみよ」？だが、親が子を保護し慈しみ育てるといふ方は、生物の適応の一つの形にすぎない。我々が「託卵」する生物だったとしよう。その可能的世界でも環境問題の深刻さは変わらないかもしれない。道徳的問題としての環境問題も存在するかもしれない。しかし、そこでは上述の片務的な世代間倫理は役に立たないのである。別に可能世界を想像するまでもない。「嬰兒を見よ」で済むのであれば、幼児虐待も子殺しも存在しないことだろう。だが、ヒトには聖人から鬼畜まで様々な者がいるのであり、少なくとも倫理であるからにはこの事実をふまえないければただのきれいな事、空念仏に終わる。道徳は我々の現実世界から到達不可能な桃源郷においてのみ成り立つものであつてはならないはずである。

もう一つの無視できない議論は、社会契約の觀念に訴え、平等原理を援用するものである。それによれば、将来世代との間に社会契約による義務の発生を主張できる。社会契約は利他性や互酬性ではなく自己利益と合理性にしたがう道徳的推論に基づく。このような社会契約が結ばれる場面を想定すれば、世代の別による不平等な扱いは正当化されない。だから、将来世代も現在世代と同等の権利を主張できるのであり、現在世代がそれを無視することは許されない。こう考えるのである。^[1]シュレーダー・フレチュットによるこの議論は、言うまでもなくロールズの『正義論』の考え方、「原初状態」における正義の原理の選択という考えを下敷きにしたものである。原初状態においては、自分の現状に関する知識によって、選択に偏向がかかることを排除するため、全ての人に共通の合理的特徴以外は、自分の性別、人種、国籍、収入、世代など、情報が全くない状態（「無知のヴェール」）において、いかなる正義の原理を採用するかを決定しなければならない。そこで全員一致で採用されるのは、マキシミン原理である。マキシミン原理とは不確実性下での意志決定基準の一つであり、それによれば、決定にかかわる状況が全く情報として与えられていない全面的無知^{コンフリクト・インフォランス}のも

とでは、可能な選択肢のそれぞれをとった場合の最悪の結果^{ミニマム}を比較し、その中で最善のもの^{マキシマム}をもたらすような選択肢を選ぶべきである。ここから、世代間の道徳的関係に関しては、世代間の平等が帰結する。原初状態にいるものは自分がどの世代に属するかに関して無知であり、したがって、特定の世代だけが優遇されるような政策を排し、全ての世代が平等な権利を持つことを求めるはずだからである。

このような枠組みを認めたとしても、同一性が特定されず存在することだけが仮定され要請される（正確にはそれもまた不確定である）ような個人が、社会契約の当事者たりうるかどうかは大いに問題ではある。だが、それ以前に、このような社会契約論的手法に対しては、そのような仮想上の契約になぜ従わなければならないかという馴染みの反論が存在している。まして、未だ存在しないかも知れない者をメンバーとする仮想上の社会契約に道徳的拘束力があるだろうか。後述するように、将来世代の存在および同一性に関する不確定性を考慮するならば、^{コンフリクト・インテレンス}全面的な無知は、状態空間の分布についてだけあるのではない。契約主体の存在・非存在そのものが不確定であり、存在するとしても誰であるか（同一性）が不確定であり、仮に「任意の」主体をたてるとしてもその効用関数が不確定なのである。そこでは効用の序数的比較すらできないのだから、当然マキシミン原理も使えない。このような本源的な不確定性が世代間倫理の社会契約論的解釈を困難にするのである。

また、現在世代が今手にしているものを放棄してまで、存在すら不確定な将来世代のために、なぜ無知のヴェールのような設定を承認しなければならないのか、現在世代に対して何ら説得力はない。原初状態（original position）とは、架空の歴史上のどこかにあるのではなく、我々が現に生活している今そしてここ以外に考えようがないのではないか。少なくとも、考察の出発点としての現状（status quo）を無視することはできないはずである。現状を破算にしてゲ-

ムをやり直すのは、現状で満足している者にとつて新しいゲームがより魅力あるものでない限り不可能である。人間本性に反し実効可能性をもたない議論にもとづく政策は画餅にとどまる他はないだろう。⁽¹²⁾

契約論的枠組みだけでなく、そこから導かれる平等原理そのもののもつ問題も、当然のようにある。たとえば、平等の要請が効率性と矛盾し、関係するすべてのものに不利益となる場合があるだろう。科学技術の抑制により、環境問題の技術的解決が予め閉ざされる可能性もでてくるかも知れない。また、時間的懸隔が世代間公平性の妨げにならないと言ふなら、空間的遠隔性も公平性の妨げにはならないはずだが、我々は家族を保護しても、遠いアフリカの子供に同様の保護を与えないし、そして、そのことで非難されるいわれはないと考へている。⁽¹³⁾ 同様に、我々の子や孫に配慮しても、存在するか否かも知れず誰であるともわからない遠い将来世代に配慮しないからといって非難されるいわれはないのではないだろうか。これを非難するような厳格な平等主義には、一握りの聖人を除いて誰も従うことができないだろう。そして、できないものは義務ではないだろう。そのような配慮は、あれば望ましいものではあるが、誰にも等しく要求することのできる義務ではなく、恩恵的な行為なのである。

将来世代に対する我々の義務を正当化するという議論に共通するのは、将来の状況に関する根元的な不確実性の過小評価である。次節では、先に挙げた「未来の不確実性」の含意について、もう少し検討を進めよう。

4 将来世代の利益や損害に関する不確実性からはじめよう。言うまでもないことだが、利益・損害は状況に依存する。しかも、同じ状況の下でも、当事者の効用関数によつて同じ出来事が利益にも損害にもなりうる。未来の不確実性は、外的環境と当事者主体の二重の不確実性であったから、ここで利益や損害を一義的に語ることはできないのは明らかで

ある。このような不確実性の帰結をどう評価するべきだろうか。

環境倫理に対する懐疑論者は「将来世代の利益はわからない。だから我々のそれと同じではない。」と考えているのだと非難されることがある。これは明らかに無知からの論証 (argument from ignorance) の誤謬に他ならないではないかというわけである。そう考えているならば、たしかに誤謬に陥っているだろう。だが、「将来世代の利益はわからない。だから我々のそれと同じであると考えておこう。」というのも、同じく無知からの論証の誤謬である。「どちらともいえない」というのが正しい結論である。そして、ここからは将来世代に対する義務の存在を証明するようないかなる結論も導くことはできないだろう。将来世代の効用関数が不明であるということを実験に受けとめるべきである。

現時点で予想される将来の地球環境の著しい悪化について不確実性は存在せず、核廃棄物・化学物質の長期的危険性などは現段階ですでに明らかであると言われるかもしれない。乗員も乗客も交替しつつ何年も長旅を続けるバスがあるでしょう。バスが発売して間もない頃に、毒性の強い爆発性ガスのコンテナが積み込まれる。ガスが爆発して被害を受けるのが、現在の乗客ではなくずっと先の停留所で乗るだろう乗客であるからといって、それが明白な加害行為であることには変わりはないではないか。⁽¹⁴⁾

だが、このたとえ話は正確ではない。これが説得力を持つように感じられるのは、先の停留所で乗車する客が現に生存している者と暗黙に見なされるからであり、「今から数千年後の世代」やさらに後の将来世代の比喩としては不適切なのである。はるか遠い未来のバスの乗客にとつては、そのコンテナが害であり続けることも無害であることもありえ、どちらとも言うことができない。また、はるか後の乗客はもはや人類ではないかも知れない。コンテナの危険性が深刻なのは、今乗っている乗客やすぐ先で乗り込む乗客にとつてなのであり、上のたとえ話は将来世代に対する義務をもつ

とらしく見せることには失敗している。将来世代の利害の不確定性の下では、利益を与えることと害を与えることは原理的に区別不可能である。⁽¹⁵⁾ 場合によっては環境保全が加害行為である可能性も否定できない。加害といわないまでも、将来世代に対する一種の干渉には違いない。実際、十分に長期的な目で眺めるならば、地上の生物にとって不可欠な酸素もまた危険な毒物だったのであり、現世代の生物はこれに適応してきたのである。もちろん酸素は先行世代が意図的に創り出したものではない点で核廃棄物や化学物質とは異なる。とはいえ、何十億年かさかのぼる先行世代の活動の産物であることにはかわりがない。⁽¹⁶⁾ どのようにして存在するようになったのであれ、環境は後続世代にとっては全て所与でしかない。こうであつたかも知れない状況を思い描いて現状を逃れることはできず、どのような状況であれ、それを所与として自分たちでどうにかやっていく他はないのである。適応できなかったものは滅び、適応できたもののみが生存し続ける。我々の文明もまた恐竜の巨軀と同じようなものかも知れず、適応に失敗すれば滅亡するだけのことである。どのような生物も基本的なこの制約条件の下で生きており、将来世代もまた例外ではない。遙か後の将来世代の生存への配慮は、だから、どこか「他人の疝氣を氣に病む」ようなところがある。

だが、将来世代の利益の内実がどうであれ、彼らが我々に本質的な点で似ていると想定することができるとはではないか、こう考えられるかも知れない。将来世代が理性的存在としての資格をもつことが、彼らに対する我々の義務を正当化するという議論がある。⁽¹⁷⁾ それによれば、将来世代の利益に関してはたしかに不確定性があり、そのために何が尊重されるべきかについての不確定性があるとしても、将来世代の利益の内容の如何にかかわらず、そもそも利益をもつ者であるということが(そうでない木石にくらべ)彼らを尊重すべき理由になるというのである。だが、このように考えたところで、尊重すべき利益の内容がわからなければ、實際の意味はなからう。なにがしかの選好をもつことがわかって

いても、それが（世代間での）集合的決定の定義域に情報として入力されなければいかなる決定も下されようはずがないのである。

ところで、道徳的共同体のメンバーであるための必要条件が固有の利害をもち理性的に判断しうる能力であるとすれば、ただちに思い浮かぶのは、生命倫理の文脈で議論されてきた「パーソン性」である。これについてはさまざまな議論がなされてきたが、ここではそれに触れるつもりはない。ただ、動物の権利を擁護するようなパーソン論者にとっては、人類（ホモ・サピエンス）であることはパーソン性をもつための必要条件でも十分条件でもない。だから、将来世代として利益をもちうる理性的存在者は後代の人間（ホモ・サピエンス）に限らないかもしれない。ここまで来ると、世代間倫理は環境倫理のもう一つの思想である非一人間中心主義に合流することになる。こうなると将来世代への義務はますます非現実的なものとなってしまっただろう。我々人類の滅亡のはるか後、地球の主となっているかも知れない「理性的な」ゴキブリ人間に、我々がいったいどんな義務を負うのだろうか。

今度は、将来世代の同定にまつわる不確定性の問題を考察しよう。将来世代への義務と言うとき、ひとは将来世代が不変の同一性をもつものと錯覚している。現在世代の選択がどのようなものであれ、将来世代は変わらぬ者として存在し、彼らにどのような外的環境を残すかだけが議論の対象となる。かなり強い決定論を採らない限り、将来世代に対する義務を論じることはいかなるものである。しかし、現在世代の行為は将来環境だけでなく将来世代の存在・非存在、その同一性にまで影響を及ぼす。現在世代の環境政策は、将来世代の同じ人々に影響するわけではない。将来世代の存在・同一性は、現在世代の選択に大きく依存する。経済・環境にかかわる政策次第で、将来に存在する人々は全く異なったものになる。「鉄道と自動車が発明されなかったとしても、私はやはり生まれてきたであろうか。」¹⁸だから、未来地球環境

が悪化した下で生きる人々は、そのような環境悪化を招いた政策の先にある未来において初めて誕生し存在しえた可能性が大きい。別な環境政策の下で将来存在する人々は、彼らと別の人々だったろう。未来に向かって分岐する可能な歴史の分枝のそれぞれに将来世代が可能的に存在する。もちろん、彼らの貫世界的同一性が保障されるわけではない、ある分枝にはそもそも存在していないかも知れない。同一性が不確定、しかも存在・非存在も不確定なままの将来世代に対して、その利益を議論することがきわめて困難なことは明らかである。可能な歴史のうち、そこに将来世代が存在しているようなある特定の部分集合を選び(「生きていることがそれだけで価値がある。」という仮定)、それをさらに限定するべく、存在する複数の可能な将来世代に対して、貫世界的同一性が成り立つ限りでその類別を行い、それぞれの類の中の厚生水準の最低世界をくらべ、それがもつとも上位であるような類を実現するよう、現行世代は行動すべきだという、ある種のマキシミン原理を用いるべきだろうか。だが、厚生水準の比較はどう行うか。効用関数の比較が意味をなさない文脈である。たとえ話で考えてみよう。

たとえばここで、資源環境問題の解決を科学技術に求め、現在の生活水準を極力維持して、産業と経済の発達に道德的制約を課さないという政策Ⅰと、環境保全と将来世代への配慮を優先して、現在の生活水準を引き下げても、科学技術と産業の発達を抑制し経済を縮小するという政策Ⅱ、さらに遺伝子工学で人類の体の大きさを十分の一にし生理機能を変えろという政策Ⅲがあるとしよう。政策Ⅰの結果は二つあり、結果Ⅰー①では地球環境が壊滅的な状態になり、少数の生き残った人々が悲惨な状態で生存している。結果Ⅰー②では地球環境の悪化をくい止めることはできなかったが、科学技術の飛躍的な進歩によって、全人類と全動植物種の他惑星への移住(「新ノアの箱船」?)が可能となり、新たな環境下で人類はさらに高度な厚生水準を実現したとしよう。一方、政策Ⅱの結果、地球環境の保全是可能になったが、

以後ほぼ全世代にわたり、「有線放送の音楽とジャガイモ」しかない）低い文化・厚生水準のもとで生活していくとしよう。政策Ⅲの結果では、資源環境問題は人間の側の変化によつて解決し、人類は地球上で、しかし別の姿で存続していくとしよう。未来に関する不確実性のもとでは、どれも同じように起こり得るだろう。そして、それぞれの場合に生きている将来世代の顔ぶれはみな異なっているだろう。

この場合、政策Ⅱだけを選ばなければならないという道徳的理由はないだろう。マキシミン原理を用いても、ⅠよりⅡがよいとは言えない。存在する人々が違うからである。仮に「生きていることがそれだけで価値がある。」とするなら、Ⅰ―①の環境悪化をもたらした政策Ⅰも、そのもとで生存する人々に、この世にあるという価値を与えたことになる。彼らは、環境保全の政策Ⅱの下では生まれ出ることもかなわなかったからである。生きていることがそれだけで価値がある、つまり、存在させることだけで与えうる利益がある、と考えてよいならば、環境悪化の政策はその下ではじめて生存する人々に害悪を与えていない。これを否定するには、「生きていることがそれだけで価値がある。」ことを否定し、何らかの生命の質を基準として持ち込まねばならないだろう。しかし、その場合結果ⅡはⅠ―②に較べはるかに生命の質が劣るので無意味となるのではないだろうか。

また、政策Ⅲのような仕方での対応がありえ、しかも比較考量したときその方が総体でのコストが低く済むならば、そちらを選ぶというのも立派な選択肢ではないだろうか。Ⅲを避けようとするのは、将来世代に対してあまりに干渉的であり、加害行為を含むと考えられるからだろう。だが、将来世代の利害の不確実性の下では、利益を与えることと害を与えることとは原理的に区別不可能である。このような「デザインされた将来世代」のような「将来世代に対するパターンリズム」が避けるべきものであるなら、政策Ⅱもまた同じく（消極的な）パターンリズムではないだろうか。⁽¹⁹⁾

将来に存在するだろう何者とも知れぬ何者かたちの立場をどう考慮するべきなのか。そしてそのようなことを我々がしなければならぬ理由あるいはしてもよい理由は何か。世代間倫理にそれに対する答えがあるようには思われない。そして、そもそもこのような問いかけに合理的な回答を与えることができるとも思われないのである。

5 上に述べたような将来世代に関する不確実性のために、権利義務関係の項として将来世代の個人をたてることは不可能である。従って、将来世代に対してはまさに「将来世代」としてしか言及ができない。「将来世代への義務」というとき、文字通り「世代」が権利をもつものとみなされることになる。もちろん、過去世代や現在世代に対しても、「世代に対する義務」という言い方がありうるが、この場合実際には「世代」とはいわば一つの語り口にすぎない。現在世代への義務とは、集合的に見られた個々の同世代人への道徳的関係を表す言葉である。存在するのは個人であり、現在世代を構成する個人は原理上枚挙可能だからである。現在の特定ないし不特定個人に対する道徳的義務は理解可能であっても、現行の「世代」に対する義務は理解不可能である。また、何らかの契約に基づいて過去の特定個人の権利に関して現在世代の誰かがその代理人であることも可能だろう。それを「過去の世代への義務を果たす」と言い表すこともさほど不適切ではないかもしれない。だが、このような過去の特定個人に対する義務の場合を除けば、「過去世代への義務」は端的に理解不可能である。便宜的な省略表現ではない実体化された過去「世代」なるものは、端的に存在しないからである。それでも、現在世代と過去世代については、個人を同定することが事実上可能か否かを別にすれば、このように唯名論的解釈が可能である。

だが、将来世代に対してはこのような唯名論的解釈がありえない。ときに、将来世代は現在世代に彼らの利益の擁護

を説く代理人をもつていられることがある。しかし、過去世代については妥当な解釈の余地のある道徳的な権利の代理行使というアイディアも、将来世代については維持できない。過去世代の代理は可能な場合があるが、将来世代の代理はそうではない。将来世代には非同一次性があるから、過去世代の場合とパラレルな「特定の将来個人の代理人」はありえないからである。代理人がいるとすれば、文字通りの将来「世代」の代理人たらざるをえないだろう。だから、世代間倫理において考慮される将来世代とは文字通り世代全体以外ではありえない。世代を実体化して考える以外「将来世代への義務」を語る方法はないのである。

だが、道徳的関係の当事者として、個人ではなくて世代が適格性をもつだろうか。将来の個々人に対してではなく、将来世代という抽象的実体への配慮は意味のある考え方だろうか。道徳における方法論的個人主義を前提する限り、これは不可能である。そして、道徳の場合にも、余分な存在者を闇雲に認めるべきではないという「オッカムの剃刀」は切れ味を失わない。安易に「将来世代」への義務を語る者は、同じように実体化されたものとしての「民族」や「国家」や「階級」への義務を語る者から、自らをどう区別するのだろうか。仮に「将来世代への義務」という言葉で表されている事柄に道徳的内実があるのなら、それを「将来世代」という外延的同一性が保証されない空虚な名前を用いることなく表現できなければならない。だが、これまで見てきたように、そのようなことができることは筆者には考えられない。独断的な形而上学に頼ることなく、筆者のような懐疑論者を納得させうる議論を提出するのは、世代間倫理の提唱者の責任であろう。

6 「世代間倫理」「将来世代への義務」の概念は、このように見てくると、多くの困難をかかえているように思われる。

仮に環境倫理が不可能な企てでないとしても、環境倫理を正しく導くための基本概念としては、これらは未だ不十分であると言わざるをえない。だが、言うまでもなく環境問題は深刻である。では「世代間倫理」「将来世代への義務」にかえてどのような考え方をとればよいのか。筆者に代案があるわけではない。ただ、確実に言えるのは、我々自身の後半生を含む、子や孫たる「将来世代」にとって、つまり現在世代自身にとってこそ環境問題は深刻なのだということがある。おそらく現行世代の自己利益の最大化の問題としてこの問題を考える以外に、合理的に環境倫理を構想する道はないのである。「持続可能な発展」とは、現在の科学技術や産業の与えてくれる便益と、環境破壊によって生じる費用とを比較考量して、比較的短期の見通しの中で何とかしようという努力を表すことばと解すべきだろう。直近の「将来世代」にたいする我々の道徳的関係と、はるか遠くの「数千年後の世代」に対する道徳的関係とは同じものではない。本稿にもし結論があるとすれば、この否定的・消極的な認識がそれである。では、はるか遠くの将来世代に対してはどうなのか。これもまた現行世代の自己利益の最大化の問題として構想するしかないのではなからうか。つまり、たとえば、我々は、将来世代に「犠牲」を強いるような自分たちの行動を「醜い」と思い、それが「いや」だからそうしないのだ、と。そして、我々の子供たちに対しても、等しくそのように考え行動する者であることを願うのだ、という具合にある。これは、いわば我々の「美意識」の問題であり、このような美意識、あるいは徳が存在しなければ、将来世代に対する配慮は消滅するかも知れない。我々の多く（であることを望むが）が、このような審美的効用関数をもっているという事実、そのような長期的戦略を自らも採り子らにも望むという事実のみ、環境倫理は依存する。こう考えるしかないのではなからうか。そして、重要なのは、このような審美的・倫理的判断もまた、資源を消尽し環境問題を深刻化させる「醜い」利他的現実主義と同様、将来の根源的な不確実性の前では「独りよがり」にしかないという

ことである。これは環境問題への処方箋としての環境倫理の可能性を否定するものであると受け取られるかも知れない。いささかの留保はつけるとしても、筆者は敢えてそれを否認するつもりはない。こうして、本稿の結論はあくまで保守的、消極的、否定的なものにとどまる。

- (0) 本稿は白鷗大学市民公開講座（平成十二年六月二〇日）での講演に手を加えてなったものである。
- (1) シーア・コルボーン他『奪われし未来』（翔泳社、一九九七）参照。
- (2) ただし、影響の及ぶ世代の範囲がどのあたりかという問題は、個別の環境問題ごとに慎重に見比べる必要がある。もちろん、近未来である子や孫の世代にとつての地球環境問題は、何十世紀も先の子孫への「義務」と異なり、緊急を要するし、それ以前に我々にとつての重大問題である。ブルトニウムの子と地球温暖化による異常気象や海面上昇の影響とでは、異なる判断基準に従って問題解決がはかられるべきであろう。「環境倫理」「将来世代への義務」「エコロジー」などの一言でそれを一元的に思想化することは有益であるとは考えられない。
- (3) 山本良一「企業と環境問題」講演（平成一〇年九月八日）<http://www.yasuda.co.jp/environment/98s-8b.html>
- (4) 「持続可能な発展」の倫理学的含意を検討するのは別の機会に譲る。ただし、この概念が十分な倫理学的検討を受けていないように思うのは、筆者の無知によるものだろうか。環境倫理の提唱者達やディープ・エコロジストにとっては、「持続可能な発展」など産業資本延命の術策でしかないように見えるのかも知れない。
- (5) 以下で「将来世代」とは我々の直後の世代すなわち子や孫ではなく何世紀か後の人々のことを表すものとする。世代間倫理が扱う将来世代とは「今から数千年後の世代」（シュレーダー・フレチエット「テクノロジ・環境・世代間の公平」『現代思想』一九九〇年十一月号九九頁）だからである。
- (6) 「未だ存在しないもの」への道徳的対応の孕む問題には重大な帰結が他にある。未だ誕生させるものの権利を容認することは、人工妊娠中絶の道徳的許可可能性や避妊の道徳的許可可能性にまで影響する。何世紀も後の将来世代にくらべるなら、むしろ、胎児や避妊によつて存在の可能性を奪われる卵細胞や精子細胞の方がはるかに、リアルな存在だからである。
- (7) K. Binnmore, *Playing Fair* (Cambridge, Mass., 1994) p.21f.
- (8) W. ウグナー「未来に対する道徳性」『環境の倫理』上巻（見洋書房、一九九三）一一七頁。
- (9) シュレーダー・フレチエット、前掲論文、一〇三頁。

- (10) シュレーダー・フレチェット、前掲論文、一〇五頁、および、H.ヨナス、『責任という原理』（東信堂、二〇〇〇）第二章Ⅳ 六九頁以下。ただし以下はこのヨナスの思想そのものを論じるものではない。筆者がそうするのは適当ではないだろう。正直に言えば、この独断に満ちた「二世紀人類の指標」として読まなければならない著作」（加藤尚武）を、日本語で読み続けることすら、筆者には苦痛で困難であった。
- (11) シュレーダー・フレチェット、前掲論文、一〇四頁。
- (12) K.Binnmore, *op. cit.* p.25f.
- (13) 距離や血縁度にもとづく割引因子を考えるべきだろうか。だが、このようなものより時間にかかわる割引率のほうがはるかにまともである。つまり、遠い将来世代に対する「冷淡さ」は、遠い途上国の子どもに対する「冷淡さ」以上にひどいものではない。
- (14) J.グラヴァー『未来世界の倫理』（産業図書、一九九六）、二二二頁以下。この比喩はrelevant logicの研究で著名なR.Routleyによるものだ。
- (15) くだいようだが、直近の将来世代にとっては明らかに区別可能であり、環境破壊は間違いなく加害である。
- (16) 地球環境を左右する力をもつのは人類ばかりではない。太古のバクテリアや藻類の活動も同様であり、どのような生物も何らかの仕方である。
- (17) J.ファインバーグ『動物と生まれる世代のさまざまな権利』『現代思想』一九九〇年一月号一四〇頁。
- (18) D.バーフィット『理由と人格』（勁草書房、一九九九）第Ⅳ部で「非同一性問題」とよばれている事象である。ただし、以下は本稿の議論にかかわる限りでバーフィットの議論の一部に触れているにすぎない。我が国では人格同一性に関する第Ⅲ部が論じられることの多い同書だが、「非同一性問題」「いとわしい結論」「単純追加のパラドックス」など興味深い議論が展開される第Ⅳ部もまた大いに議論されるべきである。踏みこんだ検討は他日に期したい。
- (19) 宮崎駿『風の谷のナウシカ（コミックス版）』徳間書店。とくに第七巻を参照。